

## Quels animaux, quels droits ?

**Enrique UTRIA**  
Chercheur post-doctoral  
Université de Rouen

Les spécialistes de philosophie morale s'intéressent moins à la question de savoir si certains êtres ont des droits dans la législation positive qu'à l'existence de droits indépendamment de la loi. Leurs recherches portent non sur les droits légaux, mais sur les droits moraux.

Qu'est-ce qu'un droit *moral* ? C'est tout d'abord un droit naturel au sens où il ne dépend d'aucune convention, d'aucun contrat. Deuxièmement, c'est aussi un droit naturel au sens où il peut être tiré de la nature du porteur de droit : si les animaux ont des droits, c'est sans doute en raison de leur nature d'être sensible. Troisièmement, les droits moraux sont des droits universels dans la mesure où ils ne dépendent pas des législations nationales ou régionales. Ils sont, pour ainsi dire, pré-légaux. Quatrièmement, ces droits sont égaux, c'est-à-dire que tous ceux qui possèdent un droit moral le possèdent à parts égales. Enfin, cinquièmement, ces droits sont inaliénables, ils sont incessibles, on ne peut les vendre ni y renoncer. Voilà pour les caractéristiques les plus généralement citées.

Les animaux ont-ils ce *genre de droits* ? Tout dépend de ce que l'on entend par le mot droit. On trouve dans le langage ordinaire plusieurs usages du mot. Hohfeld, éminent juriste américain, à peu près inconnu en France, produit *la grande* analyse, l'analyse *classique*, le point de départ de tout examen des droits légaux dans le monde anglo-saxon. « Les théoriciens du droit reconnaissent généralement aujourd'hui que les *Fundamental Legal Conceptions* de Wesley Newcomb Hohfeld, publiées en 1919, et découvertes par les théoriciens du droit quelques années plus tard, ont été le blé de semence, pour ainsi dire, de la récolte abondante et élaborée de distinctions conceptuelles introduites, ou découvertes, dans nos usages des droits<sup>1</sup> ». Le génie d'Hohfeld fut de voir que la terminologie des droits était utilisée dans la loi pour recouvrir une gamme de relations juridiques pourtant très différentes. Hohfeld distingue ainsi quatre concepts de droits, ou plutôt quatre atomes purs de droits, qui sont bien souvent associés à la façon d'atomes

---

<sup>1</sup> G. Herbert, *Philosophical History of Rights*, Transaction Publishers, 2003, p. 300.

constituant des molécules. Je décris brièvement trois d'entre eux : le droit-liberté, le droit-pouvoir, le droit-prétention (qui est le droit au sens strict). Je fais l'impasse sur le quatrième concept, le droit-immunité.

Le premier concept est celui de droit-liberté. Je suis *libre* de regarder par la fenêtre ce que fait mon voisin. Mais ma liberté, mon privilège, à cet égard, n'implique pas un devoir pour mon voisin de se laisser regarder. Il peut, à le droit, de poser des rideaux, de planter des sapins. Je suis tout aussi libre d'écouter mon voisin quand il passe dans la rue ; il n'a cependant pas le devoir de parler plus fort pour que je l'entende. Autrement dit, avoir un droit-liberté au sens hohfeldien n'implique aucun devoir de la part des autres : j'ai beau avoir le droit de faire quelque chose, ils n'ont aucun devoir envers moi à cet égard. Un droit-liberté apparaît donc comme le contraire de ce que nous considérons habituellement être un droit : quand je prétends avoir un droit, j'exige quelque chose d'autrui. Je *prétends* que quelqu'un ou que plusieurs personnes ont un devoir envers moi. Quand j'ai un droit-liberté, une liberté, je ne prétends rien de tel. C'est de ce concept hohfeldien de droit dont il est question chez Hobbes quand celui-ci admet que les animaux ont des droits naturels. Les droits naturels de Hobbes sont conçus comme des libertés, des libertés qui n'impliquent aucun devoir de la part des autres. Seuls les droits positifs, créés par le Souverain, impliquent des devoirs de la part des autres citoyens. Hobbes peut donc dire que les animaux ont des droits naturels, y compris le droit naturel de vivre, de résister (et même de nous tuer), des droits-libertés naturels pour ainsi dire, et affirmer dans la même respiration que les animaux, étant incapables de contracter, ne peuvent se voir reconnaître aucun droit légal, et peuvent donc être exploités au bon vouloir de l'homme.

Deuxième concept hohfeldien : le pouvoir. Le commandant d'un navire peut assigner un matelot à un nouveau poste, le faire passer du pont à la cuisine. Dire que le commandant a un pouvoir sur le matelot, c'est dire qu'il peut changer les devoirs et droits du matelot. Quand un individu a un pouvoir, les autres sont comme « assujettis » : ils ne sont pas protégés de l'exercice de son pouvoir. Un autre exemple classique du droit-pouvoir hohfeldien, transposé dans le domaine moral, est celui de la promesse. Celui qui reçoit une promesse a le *pouvoir* de relever l'autre de ses obligations. Si vous m'avez promis quelque chose, alors, du point de vue moral, vous devez tenir votre promesse, et je suis le seul à avoir le *pouvoir* de vous relever de vos obligations. D'une certaine façon, vous m'êtes assujettis.

Enfin, Hohfeld distingue un troisième concept de droit, le *claim*. Un *claim* est un droit au sens strict. Dans les dictionnaires anglo-saxons, droit et *claim* sont synonymes. *Un droit au sens strict est lié nécessairement, est « corrélé »*

*disent les commentateurs, à un devoir.* Au sens strict, il n'y a pas de droits sans devoir<sup>2</sup>. Les autres droits (au sens large), liberté, pouvoir, ne sont pas liés directement à des devoirs. La liberté est liée à une absence de devoir de l'autre, le pouvoir est lié à un assujettissement. Seul le *claim*, le droit au sens strict, est lié nécessairement à un devoir.

L'analyse hohfeldienne est le point de départ de Joel Feinberg. Ce dernier pousse un cran plus loin l'examen du concept de *droit au sens strict* (laquelle analyse servira de base à l'argumentation du père contemporain des droits des animaux, Tom Regan). Premièrement, nous dit Feinberg, la langue anglaise est problématique. Il ne suffit pas de prétendre à un traitement, de prétendre à quelque chose (*claim to something*), pour y avoir le droit. Il faut que ce que nous prétendons soit valide. Un droit n'est pas une simple prétention, mais une *prétention qui a été validée*. Et la validité est ici comprise en termes de justification. Une prétention à quelque chose est valide si elle est justifiée. Mais justifiée par rapport à quoi ? Une prétention est justifiée, tout simplement, si les lois en vigueur la justifient. Vous avez le droit d'être soigné aux urgences si la loi ordonne aux personnels soignants de soigner toute personne s'y présentant. Le « droit au logement » existe si la loi garantit à ses citoyens ou résidents un logement. L'analyse de Feinberg vaut pour les droits légaux comme les droits moraux. S'agissant des droits moraux, les prétentions sont valides, si elles sont justifiées moralement. Feinberg donne l'exemple du droit à ne pas être torturé. La prétention à n'être pas torturé est valide (elle est un droit moral) si la torture est injustifiable moralement.

Feinberg insiste sur un autre point essentiel aux droits-prétentions (*claim-rights*, droits-revendications, droits-réclamations, droits au sens strict). Il faut que les prétentions soient dirigées *contre* quelqu'un ou un ensemble d'individus, et que ces individus soient capables d'accomplir ce que nous prétendons être leur devoir. En situation de pénurie alimentaire, je ne peux prétendre contre l'État à une alimentation équilibrée. Si personne n'est en mesure de m'aider, ma prétention contre les autres ne peut être valide. Ce point est particulièrement intéressant pour la question animale. Si les humains ne peuvent se passer de viande (pour des raisons biologiques, climatiques, géographiques), alors les animaux ne peuvent avoir de prétentions valides contre les humains. Les communautés humaines qui ne peuvent se passer de viande n'ont pas le devoir de cesser de manger de la viande. Ce point a aussi des répercussions pour le problème de la prédation. La lionne est dans l'incapacité biologique et morale (elle n'est pas un agent

---

<sup>2</sup> En revanche, il existe des devoirs non liés à des droits. Voir, par exemple, Joel Feinberg, « Duties, Rights, and Claims », *American Philosophical Quarterly*, vol. 3, no 2, avril 1966, p. 137-144.

### *Doctrine et Débats*

moral) de s'abstenir de tuer les gazelles. Les gazelles n'ont donc pas de prétention valide, de droit, contre les lionnes.

Enfin, dernier point essentiel de l'analyse de Feinberg, elle lie l'idée de *claim* (de prétention) à celle d'intérêts. On ne peut prétendre à quelque chose que si l'on a des intérêts. L'essentiel n'est pas d'être soi-même en mesure de prétendre à quelque chose, de mettre en branle la machine juridique, de porter plainte ; l'essentiel est que quelque chose puisse être prétendu, soit par nous-mêmes, soit par un représentant. Un enfant en bas âge peut être représenté par un avocat, lequel est en mesure de prétendre qu'un certain traitement est dû à l'enfant, que ses droits doivent être respectés. En bref, une condition *suffisante* (et nécessaire) pour avoir des prétentions est d'avoir des intérêts, donc d'être un être sensible. Si certains animaux ont des droits, cela concerne les animaux ayant des intérêts, donc les animaux sensibles.

Une dernière remarque à propos des *claims-rights* pourra être utile. Jean-Yves Goffi – qui fut le premier en France à rendre compte en détail des analyses de Hohfeld, Feinberg et Regan – avait initialement traduit *claim* par créance. Élisabeth de Fontenay en avait déduit que Feinberg avait à l'esprit des droits créances, par opposition aux droits libertés. Ce qui n'est pas du tout le cas. Un *claim-right*, une prétention valide, peut tout aussi bien relever du droit créance que du droit liberté, du *droit à* un service que du *droit de* faire quelque chose. (Précisons, à toutes fins utiles, que le droit-liberté d'Hohfeld ne correspond pas conceptuellement aux droits-libertés de la *Déclaration universelle des droits de l'homme*, ces derniers étant corrélés à un devoir de non-entrave.)

J'en viens à présent à Tom Regan. Regan reprend explicitement l'analyse de Feinberg – sans doute parce qu'elle est alors la théorie du droit la plus influente, et qu'elle se trouve en outre être parfaitement adaptée pour fonder des droits des animaux. Les droits sont des prétentions valides à quelque chose contre quelqu'un, voilà qui est entendu. Regan entend montrer que la prétention de certains animaux au respect est valide, est justifiée moralement, qu'ils ont donc un droit moral au respect. Les théories qui soutiennent le contraire sont absurdes ou répugnantes. Voici pourquoi :

Une forme pure de contractualisme (dont Hobbes n'est pas si éloigné) suppose que seuls les êtres capables de contracter peuvent avoir des droits. Seuls les êtres capables de devoirs peuvent avoir des droits. Une telle théorie est incapable de reconnaître les droits des enfants, des aliénés, des personnes frappées d'un lourd handicap mental. Du point de vue contractualiste, ces êtres humains ne sont que les bénéficiaires indirects de nos devoirs. Nous les protégeons non pas parce que leurs intérêts valent en eux-mêmes, mais parce

que leurs intérêts valent pour leurs proches. Ils ne peuvent prétendre au respect.

Un contractualisme moins radical – modéré par la notion d'équité, comme, par exemple, le contractualisme de John Rawls – nous invite à décider depuis un voile d'ignorance quels individus devraient avoir des droits. Rawls pense, par exemple, « qu'il est difficile de reconnaître des devoirs de justice aux individus qui seraient privés de manière permanente de personnalité morale » (*Théorie de la Justice*, § 77). Est-ce tout simplement, dans l'esprit de Rawls, parce qu'il est impossible de légiférer en position originelle, derrière un voile d'ignorance, si l'on est privé d'agentéité morale ? Cela est fort possible. Dans tous les cas, la théorie contractualiste rawlsienne est éminemment problématique pour les handicapés mentaux profonds.

Le déontologisme kantien est confronté au même type de problème. Si seuls les êtres capables d'universaliser la maxime de leur action ont une dignité, ont des droits fondamentaux, alors les enfants, les handicapés mentaux profonds, n'ont aucun droit. Tout comme les animaux non humains (remarquons, au passage, que Kant et Hobbes utilisent un concept de droit qui suppose toujours un *droit-pouvoir* hohfeldien. Ces théoriciens du *choix rationnel* ou de la *volonté autonome* pensent que tout droit contient toujours un pouvoir d'annuler le devoir d'autrui, comme dans le cas de la promesse). Le porteur de droit paradigmatique est alors, selon l'expression consacrée, « un souverain modèle réduit ».

Revenons à Hobbes et Kant et au problème de leur théorie pour les « incompetents juridiques » humains, incapables de contracter ou d'agir moralement. La notion de potentialité pourrait être invoquée pour défendre leur position. Tout être *potentiellement* capable de contracter, ou bien d'universaliser la maxime de son action, a des droits fondamentaux, pourrions-nous soutenir. Le problème d'une telle position est qu'elle recouvre un sophisme. Une capacité potentielle n'entraîne pas un droit en acte. Feinberg prend l'exemple d'un potentiel président de la République. Tout président potentiel qu'il soit, il n'a pas les droits en acte du commandant en chef des armées. Engelhardt, kantien et fameux spécialiste de bioéthique, ne dit pas autre chose : les capacités potentielles de l'embryon n'entraînent que des droits potentiels, pas des droits en acte.

Regan conclut des problèmes de ces théories – qui échouent à rendre compte du respect dû aux êtres incapables de contracter ou d'agir moralement – que le critère des droits doit être plus universel que l'agentéité rationnelle ou morale. Un critère suffisant lui paraît être celui d'une certaine forme de subjectivité. Tout être montrant une subjectivité dans sa propre vie – ayant

des croyances, des intérêts, une mémoire, anticipant l'avenir – est porteur d'un droit fondamental au respect. Ce droit au respect signifie que les sujets-d'une-vie ne doivent jamais être traités comme un simple moyen. Ce qui revient à dire, pour être tout à fait clair, qu'ils ont le droit de ne pas être tués au nom de nos plaisirs gustatifs ou de la science. Sur ce dernier point, toute expérimentation qui leur causerait des dommages, au bénéfice d'autres individus ou populations, doit être interdite. Il convient ici de distinguer les expérimentations qui auraient pour but de trouver un remède aux individus qui font l'objet de ces expériences, des expérimentations qui ont pour but de trouver un remède à d'autres individus. De même que des expérimentations peuvent être autorisées sur des personnes handicapées mentales pour leur propre bien (tests de nouveaux médicaments), quand il n'existe aucune autre solution possible, et que les avantages attendus sont supérieurs aux dommages encourus, de même des expérimentations sur des animaux malades pourraient être autorisées dans les mêmes conditions – pour leur bien, et non pour le bien des êtres humains ou d'autres animaux<sup>3</sup>. Si cela signifie que nous ne découvrirons pas certains fonctionnements biologiques, certaines molécules, qu'il en soit ainsi. « Les animaux de laboratoire ne sont pas nos goûteurs ; nous ne sommes pas leurs rois<sup>4</sup> ».

Je termine par deux questions. La question de la prédation et celle de la domestication. L'une des objections les plus souvent adressées aux défenseurs des droits des animaux concerne la prédation. La gazelle ne peut avoir de droit contre la lionne, avons-nous dit, parce que la lionne est incapable d'agir moralement, et ne peut faire autrement pour survivre. Mais ne peut-on dire que la gazelle a un devoir d'assistance contre l'humanité ? La prédation des animaux sauvages ne constitue pas un *mal moral* (pas plus que la chute d'un rocher qui écrase un randonneur ; les rochers en chute libre n'agissent pas de manière immorale). Néanmoins, la situation des proies reste terrible, dramatique. Puis-je dire que je respecte un animal, ou un randonneur, qu'il a une valeur inhérente, infinie, qu'il est irremplaçable, qu'il montre le mystère d'une présence psycho-physique unifiée, si je les laisse mourir, sans agir ? Cela paraît difficile. Le problème que pose la « neutralisation » systématique des prédateurs est qu'elle causerait un bouleversement écologique si profond qu'elle reviendrait très vraisemblablement à tuer plus de proies. À nous prendre pour les « comptables et gérants de la félicité dans la nature<sup>5</sup> », nous ne ferions que

---

<sup>3</sup> Voir Angela Martin, « Les animaux de laboratoire sont-ils des sujets d'expérimentation vulnérables ? » (à paraître).

<sup>4</sup> Regan, *Les droits des animaux*, Paris, Hermann, 2013, p. 713.

<sup>5</sup> Regan, *Les droits des animaux*, Paris, Hermann, 2013, p. 662.

violer plus de droits. Ne pas intervenir systématiquement dans les affaires de la faune sauvage semble être une décision aussi sage que tragique<sup>6</sup>.

Dernière question : *quid* de la domestication ? Certains théoriciens des droits des animaux (un seul, en réalité : Gary Francione) pensent que la domestication est nécessairement une exploitation, une domination absolue. La réalité me semble démentir ce type d'affirmation catégorique. Mes voisins ont un chien. Ils s'en occupent admirablement. Il profite de plusieurs longues balades par jour, parfois plusieurs heures, entretient des relations sociales avec de nombreux humains et chiens. Il est ostensiblement heureux. Est-on exploité si l'on est pleinement épanoui ? Je ne le crois pas. Il y a néanmoins un point qui ne cesse de m'interroger : castrer un animal pour le seul plaisir de vivre à ses côtés est-il anodin, indifférent moralement ? Castrer un animal n'est-il pas lui infliger un dommage, un dommage physique, mais peut-être aussi un dommage mental ? Les chiens et chats changent-ils de personnalité après avoir été castrés ? Les dépliants des vétérinaires n'encouragent-ils pas à castrer les chats pour les rendre plus gentils, plus doux, moins bagarreurs, moins enclins à marquer leur territoire ? Respecte-t-on un animal si on le mutilé ?

---

<sup>6</sup> Pour une réflexion plus aboutie, distinguant différents types d'interventionnismes (ponctuel, massive ou intermédiaire), voir l'excellent texte de François Jaquet, « Faut-il intervenir dans la nature ? », sept. 2019 ([www.antispeciste.ch/post/faut-il-intervenir-dans-la-nature](http://www.antispeciste.ch/post/faut-il-intervenir-dans-la-nature)).